

## RAZÓN, VOLUNTAD Y PRAXIS

Este trabajo se ofrece en continuidad con un tema más general de preocupación, a saber, *La razón en la ética en moralistas contemporáneos de habla inglesa*, aplicado a los pensadores que a continuación se examinan bajo el subtema, *Razón, voluntad y praxis*. Se trata de examinar la relación entre razón, voluntad y praxis en el conocimiento y en el saber morales, como así mismo en la acción humana concreta, con referencia a algunos moralistas contemporáneos de importante gravitación dentro de la filosofía del lenguaje. Particularmente se ha reparado en corrientes representativas, que conviven, interactúan y que se muestran más flexibles al aceptar e incluso incorporar elementos importantes del pensamiento moral tradicional, lo cual era insospechado al inicio del análisis lingüístico. Me refiero a conciliar «juicios racionales-libertad», «descriptivo-evaluativo», «hechos-valores»; a superar «la cuestión ser-deber ser»; a no oponer «bondad y rectitud»; en el fondo, a evitar la fragmentación del hombre, porque se está reconociendo que es un mismo sujeto el que se expresa, razona, quiere, desea, elige y decide actuar.

### A. *Prescriptivismo neo-utilitarista*

Richard Merwin HARE, *Libertad y razón*.

Éste es el título de una de las obras principales de H., en la que se propone demostrar que cuando el hombre piensa moralmente, es al mismo tiempo «libre y racional», por lo que desarrolla las características principales del razonamiento moral. Por esto, la función de la filosofía moral es ayudar a pensar mejor sobre las cuestiones morales al exponer la estructura lógica en la que se expresa ese pensamiento. El valor de este aporte está condicionado al hecho que pueda ayudar al esclarecimiento de otros hombres. (*Preface*) En el ser libre, el formar sus propias opiniones no es una tarea arbitraria, sino una actividad racional. Los juicios morales que justifican una «moral racionalista» son «universalizables y prescriptivos» (*Describing and Prescribing*, I, 1). De los términos «obligatorio» y «bueno», «Obligatorio» hace referencia a intereses de otras personas y a los principios que de tales surgen, «Bueno», a la bondad y la perfección. (*Ideals*, II, 8.6). El lenguaje moral in-

cluye términos descriptivos y universalmente prescriptivos, que permitan conciliar lo que uno piensa y lo que uno debe hacer (*Logic and Morals*, III,10).

Interpretar la propuesta moral de Hare exige que «cada uno se ponga frente a su propio problema moral (=formular un ejemplo) al cual se responda con pensamiento, imaginación y sentimiento»; y que «ningún otro pueda responder por él» (si así fuese, sentiría que disminuye su propia libertad). Los asuntos morales tienen que ver con lo que «hacemos» y «decimos» y en eso, la relación entre *libertad* y *razón* es tan central que ha dividido a los filósofos. Los subjetivistas (particularmente los «emotivistas») al optar por la libertad, han negado la racionalidad moral. Los descriptivistas (particularmente los «naturalistas») han optado por la razón a costa de la libertad. La solución es analizar los conceptos morales, pues la lógica moderna incluye la moral como actividad racional: el razonamiento moral se apoya en el carácter lógico de los conceptos.

Un primer paso consiste en rechazar que los juicios morales sean «descriptivos», vale decir, los que en general se formulan de la siguiente manera: «Esta cosa es buena (u obligatoria). Toda cosa *como ésta*, en sus aspectos relevantes es buena (u obligatoria)». Porque, o bien: a) es una verdad «trivial por obvia»; b) cómo determinar y cuáles son los aspectos relevantes; c) se recurre a la « semejanza » para aplicar o rechazar el uso de un concepto referido a una cosa, lo que es inconsistente y ambiguo. Sorteado este paso, la propuesta es una *filosofía moral racionalista*, que se configura sobre la tesis del *prescriptivismo universal*: dar razones que sean «universalizables» (propiedad compartida con el sentido descriptivo) y «prescriptivas» (mandatos que incluyen relaciones lógicas), porque en nuestra situación de hombres, nuestro lenguaje está ligado al hecho de elegir y tomar decisiones sobre qué hacer, es decir, al hecho de ser libres.

Los juicios morales tienen un sentido descriptivo (*universalizables*) al que se le incorporan reglas con sustancia moral (*prescriptivos*), pues al aceptar una u otra de estas reglas el hombre resulta exigido ante ellas, no meramente ante un «cierto uso» de la palabra, sino en materia de principios morales. De modo tal que al preferir nuestras palabras morales, no consideramos meramente problemas de conveniencia en la comunicación, sino *sustanciales cuestiones de moralidad*. Al hablar de universalidad de los principios morales no se significa lo «universalmente aceptado», porque muchos de ellos no lo son o porque muchos son causa de desacuerdos. De ahí que el consenso universal tanto sustenta al absolutismo como al relativismo moral. Tampoco, una universalidad rígida que no deje lugar a la tolerancia. La universalidad se la comprende junto a la prescripción, cuando la moral es realmente *operacional*: cuando el hombre hace un esfuerzo serio de «usar» («utilitarismo») los principios morales para guiar su juicio moral particular y, en consecuencia, sus acciones. El *prescriptivismo universal* ofrece dos caracteres que, tomados juntos, nos proveen del impulso más poderoso para seguir nuestros juicios morales. Y esta es la clase de principios que nosotros *usamos actualmente en nuestro pensamiento moral*, lo que más nos permite ganar experiencia.

Sin embargo, se ha de aclarar que si bien toda *cuestión moral* («ought») implica necesariamente una *cuestión práctica* («can»), no así a la inversa, porque lo moral tiene que ver con el querer, las decisiones y la libertad. La prescriptividad de lo que es obligatorio, lo relaciona Hare con las decisiones y los mandatos imperativos; mientras que su universalidad lo relaciona con los juicios descriptivos, porque aquéllos son indudablemente particulares. De esta forma, si alguna situación es predecible no requiere de ningún juicio moral, es solamente una cuestión práctica que está regida por las circunstancias. En cambio, si puede deliberarse, cabe preguntarse *¿qué se debe hacer?*, de modo tal que al expresarse las palabras surge una cuestión propiamente moral. Empero, la habilidad de predecir y explicar no disminuye la libertad que da ocasión al pensamiento moral, por el contrario, al acrecentar nuestro conocimiento y nuestro poder, acrecentará tanto la efectividad como la fuerza de ese mismo pensamiento.

La estrecha relación entre *querer* y *pensar* como entre *querer* y *hacer algo*, se termina de esclarecer cuando H. responde a la principal objeción contra el prescriptivismo, lo que él llama *debilidad moral*, porque los juicios morales tienen en su uso central la función de guiar la conducta, en tanto que «ought» siempre implica «can». La objeción podría formularse de la siguiente manera:

- Si los juicios morales son prescriptivos, por lo tanto es imposible que se acepte un juicio moral y que simultáneamente se actúe contra él.
- Pero, la gente constantemente hace lo que piensa que no debería hacer.
- Los juicios morales no son prescriptivos.

Hare repara, ante todo, que en el «descriptivismo naturalista» (Aristóteles, Tomás de Aquino), también la debilidad moral es un hecho, como es el caso de la «ley natural» que se usa como una «verdad sintética necesaria», pues toda cosa natural se somete como una realidad del hecho a perseguir el bien y apartarse del mal. La solución consistiría en distinguir entre *querer hacer* y *deber hacer*. Lo primero, realiza una consulta con mis propios deseos; lo segundo, me obliga a preguntarme *¿cuál es la máxima que he de aceptar como aplicación universal en casos como éste?*

Lo sustancial del prescriptivismo es, entonces, *que existen usos prescriptivos de tales palabras*, y que tales usos son centrales e importantes para el significado de dichas palabras. Esto se hace claro, por el hecho que los problemas que surgen concernientes al lenguaje moral, no surgirían al menos que existieran esos usos. Problemas tales como: definir «naturalmente» las palabras morales; el que «obligatorio» implique «poder hacer», no hubieran surgido si no fuese un hecho que el juicio moral tiene por función propia el ser guía de la conducta. Si ésta es la función del juicio moral no podemos pensar por una parte «que no debemos hacer tal cosa» y simultáneamente «negar que sirva de guía de nuestra conducta», incluso cuando hacemos lo que pensamos que no deberíamos hacer. Por último, «deber hacer algo» se acerca más a «querer hacerlo» que a pensar «que es bueno» (proposición descriptiva); porque el tipo de razonamiento que empleamos cuando «queremos» algo (=tratamos de conseguirlo) tiene que ver con el tipo de razonamiento

del lenguaje prescriptivo: elecciones, resoluciones, demandas, súplicas, e.d., *lo moral y los juicios evaluativos*.

Hare confirma la tesis del prescriptivismo universal al asignar un lugar propio a su filosofía racional. Veamos. Para lograr que la gente «piense moralmente» no es suficiente *decirles cómo hacer algo*; es necesario, también inducirlos a desear hacerlo. Pero esto no es asunto del filósofo, sino más bien de los que tienen influencia en la opinión pública, como políticos, periodistas, predicadores, novelistas. Sin embargo, tal vez la gente requiera cultivar su imaginación, y en tal caso necesitarán de la filosofía, *porque suele ser más fácil realizar algo si se entiende claramente qué es aquello que tratamos de hacer*<sup>1</sup>.

#### B. Derivar el «deber ser» del «ser»

John R. SEARLE, *Hechos y valores: Discurso y reglas*.

¿Cómo se relacionan las *palabras con el mundo*? ¿Cómo es posible que cuando alguien habla, en el oyente puedan suceder alguna de estas cosas: el parlante significa algo; los sonidos que él emite significan algo; el oyente entiende el significado; el parlante formula una aseveración o una pregunta o da una orden? Estos son los asuntos —afirma Searle— de los que se ocupa la filosofía del lenguaje. De una forma u otra estas cuestiones tomarán sentido, porque *la gente se comunica*: ellos dicen cosas y algunas veces dan significado a lo que dicen y en ocasiones son conscientes de que hacen preguntas, emiten órdenes, hacen promesas, piden disculpas. La gente usa del lenguaje para relacionarse con el mundo y tales *usos* pueden caracterizarse como: verdadero o falso o sin sentido, estúpido, exagerado o no.

Uno de los viejos problemas metafísicos es la distinción entre *hechos y valores*, que se sustenta en la percepción de que los valores tienen que ver con las personas y no están en el mundo, a la postre, no en el mundo de los hechos brutos, las piedras, ríos o árboles. La historia de la filosofía, desde Hume y Moore, ha caracterizado de modos diferentes esta distinción, revirtiendo hoy la progresión metafísica en el lenguaje, como una relación implicada en el lenguaje. De este modo se ha construido una tesis que sostiene que ninguna aseveración descriptiva puede incluir una aseveración evaluativa, teniendo como un caso especial que *el «deber ser» no puede derivarse del «ser»*.

La respuesta a estos interrogantes y problemas será elaborada, según Searle, desde una *filosofía del lenguaje*, no desde una filosofía lingüística. Ésta es el nombre de un método, aquélla de un sujeto o asunto. La filosofía lingüística es el intento de resolver problemas particulares, atendiendo al uso ordinario de palabras particulares u otros elementos en un lenguaje particular. La filosofía del lenguaje es el intento de ofrecer descripciones filosóficas esclarecedoras sobre ciertos ras-

<sup>1</sup> Cfr. R. M. HARE, *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1961); e Id., *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

gos del lenguaje; referencias tales como verdad, significado y necesidad; y empleará el método de la filosofía lingüística en orden a esto. Atiende sólo incidentalmente con elementos particulares de un lenguaje particular, aunque su método de investigación, más bien empírico y racional que *a priori* y especulativo, exige naturalmente prestar atención a los hechos de los lenguajes naturales actuales. En este caso, puede darse que algunas conclusiones se obtengan en un lenguaje particular y no en otro, sin embargo, la filosofía del lenguaje se ocupa del lenguaje como tal.

Ahora bien, hablar un lenguaje es una forma de comprometerse con ciertas reglas de autogobierno para su acción. En otros términos, *hablar un lenguaje 1) es ejecutar actos de hablar* (=actos de discurso); actos tales como elaborar proposiciones, dar órdenes, formular preguntas, hacer promesas, etc.; y en forma más abstracta, referir y predicar. Además, *hablar un lenguaje 2) está de acuerdo con ciertas reglas* sobre el uso de los elementos lingüísticos al ejecutar los actos del habla. La hipótesis que el acto del discurso es la unidad básica de la comunicación, sugiere que hay una serie de conexiones analíticas entre la noción de *speech acts* (actos del habla) y lo que el parlante significa, lo que la oración utilizada significa, la intención del parlante, lo que el oyente entiende y cuáles son las reglas que gobiernan los elementos lingüísticos.

Ahora bien, aplicar la tesis de *speech acts* al plano del lenguaje moral en la filosofía contemporánea exige atender a dos cuestiones: 1) las falacias; 2) la posibilidad de derivar el «deber ser» del «ser».

1) Con respecto al primer asunto, *tres son las falacias en la filosofía hoy*, las cuales se entroncan en una debilidad común: el error de sostener un análisis lingüístico particular sobre la base de una aproximación general coherente a la teoría del lenguaje. Searle denomina a la primera, *falacia de la falacia naturalista*, en la que se supone que es lógicamente imposible para cualquier conjunto de proposiciones de la clase llamada comúnmente descriptivas, incluir una proposición comúnmente llamada evaluativa. Sostener tal implicancia en la teoría ética es lo que Moore llamó «falacia naturalista», pero se ha de tener en cuenta que la posible relación entre proposiciones descriptivas y evaluativas es una teoría general sobre la  *fuerza ilocucional del modo de hablar* (=del mal uso del lenguaje), donde el modo ético es sólo un caso especial. Searle presenta contra-ejemplos, en los que la implicancia se registra y no es contradictoria, como al hablar de la «validez» de una argumentación es equivalente en significado al conjunto de sus declaraciones descriptivas o clasificatorias, porque toda proposición evaluativa implica definiciones y descripciones de sus relaciones lógicas.

La segunda es la *falacia de los actos del habla*. En el período clásico del análisis lingüístico, al referirse a ciertos términos, se ofrecen declaraciones explicativas sobre el significado de los términos y se hace uso de verbos pro-formativos (=es para hacer...). Así, se dicen cosas como las siguientes: «La palabra “bueno” es usada para elogiar» (Hare); «la palabra “verdadero” es usada para apoyar o conceder proposiciones» (Strawson); «la palabra “conocer” es usada para dar garantías» (Austin); «la palabra “probable” es usada para calificar compromisos» (Toulmin). U-

sando «bueno» como contra-ejemplo, Searle muestra que en la falacia del acto del habla «denominar algo bueno» es alabarlo, elogiarlo, recomendarlo, e.d. que el significado de «bueno» se explica diciendo que *se usa para ejecutar* actos de alabanza, elogio o recomendación. Empero, el uso corriente de «bueno» en frases no es para ejecutar un acto de discurso de alabanza, elogio o recomendación.

La tercera es la *falacia de aseveración*, que está estrechamente relacionada con la anterior, en la cual se confunden las condiciones para la ejecución de los actos de la aseveración con el análisis del significado de palabras particulares, e.d. confunden las condiciones de aseveración con presupuestos de los conceptos. En verdad, la mayor parte de los conceptos tienen presupuestos que determinan el alcance de su aplicación inteligible. Conceptos como «intención», «creencia», «conocer», en verdad, tienen una red de presupuestos, ante lo cual el método clásico de análisis lingüístico no siempre es apropiado para separarlos y distinguirlos de las condiciones para ejecutar aseveraciones no defectuosas.

El origen de estas falacias entre los filósofos del análisis radica en reemplazar la teoría general por algunos lemas (*slogan*), donde el más prominente es el que sostiene que *el significado es el uso*. Este lema asume la creencia que el fundamento del significado de una palabra no se encuentra en una entidad mental asociada en un reino introspectivo, ni se encuentra en alguna entidad a la que representa, sea abstracta o concreta, mental o física, particular o general, sino más bien en examinar cuidadosamente de qué modo la palabra es actualmente usada en el lenguaje. Pero, la noción de uso como herramienta de análisis es totalmente vaga y ha generado las confusiones que sustentan estas tres falacias.

2) Respecto a la segunda aplicación moral de *speech acts*, señala Searle que a ésta se arriba desde la más vieja de las distinciones metafísicas: la que se da entre *hecho* y *valor*; desde Hume, quien sostuvo la imposibilidad de moverse del «es» al «debe», hasta Moore que atribuyó «propiedades no-naturales» a la bondad. Los sucesores de Moore transfirieron esta distinción metafísica al análisis lingüístico, de modo tal que sostienen enfáticamente que ninguna *aseveración descriptiva puede incluir una aseveración evaluativa*, teniendo como un caso especial que *el «deber ser» no puede derivarse del «ser»*.

Sin embargo, observa Searle, que un contra-ejemplo de esta tesis consiste en tomar una proposición, que el representante de la tesis considera puramente fáctica y descriptiva (que puede o no contener la palabra «es») y mostrar cómo aquélla está lógicamente relacionada con una proposición que ese representante de la tesis consideraría evaluativa. Para ello, toma Searle una serie de proposiciones que se influyen unas a otras, donde la primera es netamente descriptiva y la última evaluativa. Veamos un ejemplo. 1) X dice: «Por estas palabras prometo pagar a S...»; 2) X promete pagar a S...; 3) X se pone bajo la obligación de pagar a S...; 4) X está bajo la obligación de pagar a S...; 5) X debe pagar a S...

*De 1 a 2*: las condiciones bajo las cuales un hombre dice «por estas palabras prometo...» que pueden correctamente decir que «él ha hecho una promesa», son perfectamente en su sentido ordinario, condiciones empíricas. *De 2 a 3*: ningún a-

nálisis del concepto de «prometer» sería completo si no incluye el rasgo característico del que al prometer se pone a sí mismo bajo o intentando o aceptando o reconociendo una obligación a la promesa de realizar algún curso de acción, normalmente para beneficio de la promesa. *De 3 a 4*: si uno se colocó a sí mismo bajo una obligación y al mismo tiempo bajo un cumplimiento obligatorio, entonces uno está bajo una obligación. Ésta es, sin duda una tautología o una verdad analítica, pues uno no puede «ponerse uno mismo bajo una obligación» si al mismo tiempo «no está bajo una obligación». *De 4 a 5*: de forma análoga a la tautología anterior, si uno «está bajo la obligación de hacer algo», entonces, en vista de esta obligación uno debe hacer aquello que está bajo la obligación de hacer.

Este contra-ejemplo muestra que el modelo clásico no puede intermediar entre proposiciones descriptivas y evaluativas, porque no es cuestión de hechos brutos, sino de *hechos institucionales*, los cuales existen dentro de sistemas de reglas constituyentes, entre los cuales algunos incluyen obligaciones, compromisos, responsabilidades, etc. Así, comenzando con un hecho bruto, que un hombre expresa ciertas palabras, y luego invocando una institución, se generan hechos institucionales para arribar a la conclusión que de acuerdo a su obligación «X debe pagar a S, M dinero». Estas reglas confieren a la palabra «promesa» su significado, pues comprometerse ante una promesa es comprometerse uno mismo con lo que debe hacer, a la postre, es en vistas a la obligación que uno asume su promesa<sup>2</sup>.

### C. Neo-descriptivismo

#### 1. Peter T. GEACH. *La fuerza descriptiva de «bien»*.

Existen dos clases de adjetivos: unos son los adjetivos *atributivos* (p.e. «un libro rojo») y otros los *predicativos* (p.e. «este libro es rojo»). «Bien» y «mal» son adjetivos atributivos y no predicativos, porque la atribución de «bien» o «mal» requiere de una información complementaria acerca de que tal determinada cosa «es un bien o un mal» y de que eso «es determinada cosa». Por ello, que cuando «bien» o «mal» se usan en un sentido gramaticalmente predicativo, tiene que ser comprendido junto a un sustantivo, pues no existe una cosa que sea propiamente buena o mala («A es bueno» o «A es malo»), sino que existe algo «tal o cual bueno» o «tal o cual malo» («A es un buen X» o «A es un mal X»). En otras palabras, al atribuir «bien» a alguna cosa necesitamos un descripción de tal cosa y no basta recurrir a su fuerza predicativa como cuando se dice que «A es un buen X» equivale a afirmar que «recomiendo esa X» o «tienes que elegir esa X».

Los Objetivistas y los Moralistas de Oxford, que se oponen a la tesis descriptivista, según Geach, han ofrecido explicaciones ambiguas sobre el uso ordinario de los términos «bien» y «mal». Los primeros, han asimilado estos conceptos a aquellos expresados por adjetivos predicativos, negando toda descripción de las cosas

<sup>2</sup> Cfr. J. R. SEARLE, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

que se dicen «buenas» o «malas», por el contrario, adscribiendo «bien» y «mal» a una propiedad *indefinible no-natural*. A la postre, el Objetivismo es sólo la pretensión de escapar a la «falacia naturalista», pues propiamente no dan cuenta de cómo «bien» difiere de otros términos, sino solamente consejos oscuros a través de palabras que desconocen. Por otra parte, frente a los Moralistas de Oxford, Geach se niega a aceptar que no se reconozca *la fuerza primariamente descriptiva de «bien»*, pues uno puede imaginar circunstancias en que la descripción puede servir para guiar las elecciones que un hombre hace (p.e. un jefe de equipo en ocasión de seleccionar personal capacitado para realizar un trabajo muy específico). Porque al decir que una cosa «es buena X» influirá sobre nuestras elecciones siempre y cuando quien elige «quiere una X», e.d. que «bien» tiene una fuerza descriptiva que influye sobre la acción de modo más estrecho que su uso predicativo.

Las preguntas «¿Por qué he de hacer?» o «¿Por qué no he de hacer?», entonces, sólo pueden tener una respuesta razonable: un llamado a algo que el que pregunta *quiere*. Porque, para Geach, que una acción sea una acción humana buena o mala depende propiamente de los deseos del agente moral y que la elección de una manera de actuar sirve como guía de conducta. Según Aristóteles, en el «actuar bien» consiste el fin propio del hombre, mientras que otros objetos de elección sólo lo son relativamente. Esto refiere a la *fuerza descriptiva de una buena acción humana*: 1) una buena acción humana no surge de cualquier deseo sino de aquello que el agente debe querer; 2) es una acción propiamente humana y carecería de sentido aplicar el «bien» a eventos o cosas que han de suceder en los hechos; 3) una acción moralmente «buena» es también un acto moralmente «recto». No hay tal distinción; incluso más, si ambos conceptos se separasen y se privilegia a «recto» (Ross, deberes *prima facie*), en vez de hacer el bien en vistas de la virtud, sería en cada ocasión hacer «el» acto recto para cada ocasión<sup>3</sup>.

## C. 2. Philippa FOOT, *Bien, querer y dar razones*.

A partir de los años '50 el avance más notable en filosofía moral consistió en la refutación del naturalismo, pues se entendía que esta teoría escondía una trampa en alguna parte y se exponía a una vieja falacia. La propuesta de Foot es persuadir a tales refutantes para que reparen críticamente en sus propias premisas en las cuales se asienta su argumentación. El recurso en tal argumentación ha sido el oponer proposiciones de hecho y evaluaciones. En las primeras, la verdad o falsedad es mostrada por medio de la evidencia que sustenta el significado de las expresiones intervinientes. Contradecir esa evidencia llevaría a incurrir en error o ignorancia lingüística. En cambio, una evaluación no registra nada que la conecte lógicamente con proposiciones fácticas en las que pudiera sustentarse. Así, nada sostiene el significado de «bien» para conectarlo con una evidencia más que con otra. El único

<sup>3</sup> Cfr. P. T. GEACH, «Good and Evil»: *Analysis* 17 (1956) 33-42.

hecho referente a «bien» es su función práctica, el que sea «guía de acción» o «pro-actitud».

Según Foot, esta crítica al naturalismo responde a dos prejuicios. Primer prejuicio: *puede un individuo, sin error lógico, apoyar enteramente sus creencias respecto de valores en premisas cuya evidencia ningún otro reconocería*. Si esto ha sucedido, no nos enfrentamos a una evidencia sino a una posible pro-actitud frente a elecciones y acciones. Empero la pro-actitud, aclara Foot, no agota el significado evaluativo de «bien» que siempre refiere a objetos a los que se supone que siempre está ligado. Así, el orgullo, el miedo, el desaliento, sólo tienen sentido si se acepta una interna relación con objetos, pues todas estas actividades son intencionales y referidas a algo que funciona como su fundamento.

Segundo prejuicio: *aceptada la evidencia de una evaluación por otras personas, un individuo puede rechazarla en cuanto «ésta» no es una evidencia «para él»*. Lo que sucede aquí es que una cosa es decir «que tal es un buen M» y otra distinta es suscitar una pro-actitud hacia «algo por ser tal cosa». Para Foot las implicancias prácticas de los términos morales han sido mal planteadas y que si se describen correctamente no se registra un salto indebido entre «premisas fácticas» y «conclusiones morales». Es decir, si alguien no quiere lo que debiera querer, no es el caso de echar mano del uso predictivo como guía de acción de «bien», sino reconocer que necesita conectar la fuerza descriptiva del término con *otras razones* para querer lo que debiera querer. Además, se advierte que, como son comúnmente usadas las nociones de «elogiar» y «comprometerse», gozan de un fuerte artificio y se niegan los hechos que describen una buena acción para permitir su uso moral evaluativo.

Los términos morales no sólo refieren a mandatos, recomendaciones, elogios, sino que se conectan con *razones para actuar* cuando se le muestra el camino de algo que él quiere. El agente necesita dar sentido a la pregunta «¿Por qué quieres eso?» y siempre es posible darle razones para mostrar que «es una buena X» o «una justa X». Si la única razón para el agente es el resultado beneficioso de su acción, puede darse que muchas veces la fuerza descriptiva sustente más bien la injusticia que la justicia, la cobardía que la fortaleza, la intemperancia que la templanza. Entonces, deben ofrecerse nuevas razones para que el agente quiera lo que deba querer y no negar la fuerza descriptiva de «bien» o reemplazarlo por una pro-actitud predicativa. Y si no fuesen suficientes, aunque la injusticia, la cobardía, la intemperancia, se busquen por más provechosas en actos aislados, nunca pueden sustituir *las buenas razones para ser un hombre justo y no injusto; un hombre valiente y no cobarde; un hombre temperante y no desequilibrado afectivamente*.

Es que la virtud: 1) es reconocida como algo que es bueno y así, 2) a través de ella el hombre es llevado a actuar y actúa bien; 3) por lo tanto el virtuoso resulta beneficiado. Si negamos que la virtud sea algo bueno [1], ¿cómo el agente actuaría bien [2] para salir beneficiado [3]?<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. PH. FOOT, *Theories of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

#### D. *Moral fundada en el fin del hombre*

##### 1. German GRISEZ, *Moralidad y persona completa*.

El estudio de la ética nos da la oportunidad de realizar una investigación seria y un juicio crítico sobre opciones extremadamente importantes como: una vieja o una nueva moralidad; aceptación o negación de los criterios de realidad y validez de una determinada doctrina; la opiniones de los otros o seguir los propios sentimientos o juicios. Sólo pensando sobre nuestra propia perspectiva es que estaremos en posición de apoyar de la mejor manera nuestros juicios. Muchas veces se carecen de buenas razones para nuestros juicios y, entonces, no somos capaces de convencer a otros por el solo recurso a los argumentos filosóficos. Empero, vale la pena hacer el esfuerzo porque la otra alternativa sería la propaganda, la cual es una violencia contra la razón; y cuando el uso universal de la propaganda vuelve ineficaz a toda propaganda, el «argumento final resultará una coerción y rotundamente una violencia física».

El estudio moral ha de comenzar por la libertad, en tanto que bien moral y mal moral incluyen la cuestión de la libertad, aunque la libertad no puede entenderse fuera de la acción. Se distinguen tres niveles de libertad: 1) ausencia de coerción física; 2) hacer lo que uno quiere por ausencia de exigencias sociales o restricciones; 3) *libertad de autodeterminación*, la configuración de su propia vida, de uno mismo, a través de sus propias opciones. Este tercer nivel es el que concierne a la ética, pues ahí podemos hablar propiamente de bien y mal moral. Por otra parte, como el individuo no es una algo que vive aislado, las relaciones con otras personas son parte de la configuración de la propia vida y por eso, la ética ha de ocuparse también de la forma comunitaria de vida.

Grisez entiende que no es suficiente criterio de legitimación de un acto bueno o malo la solución del relativismo o subjetivismo, por lo que su propuesta *es enraizar la moralidad en el modo cómo las elecciones y acciones se relacionan con el acabamiento de las personas humanas, e.d. con el fin de la vida humana, considerada tanto individual como comunitariamente*. Esta finalidad provee de razones básicas a las acciones humanas, aspecto en el cual la finalidad se convierte en *los bienes humanos básicos*, por lo que el criterio fundamental de moralidad *es el modo cómo cada uno realiza elecciones libres, autodeterminantes*. Éste es el criterio básico, porque permite un crecimiento cada vez mayor como persona en tanto es medido por el *ideal de un acabamiento humano integral*.

El contenido de este criterio básico refiere, ante todo, al problema de *cómo ser lo que uno es* o mejor *quién es uno*, lo cual es un gran desafío, una charla a lo largo de toda la vida. Pues esta responsabilidad no puede ser evadida; incluye la continua necesidad de hacer elecciones, en tanto que el absoluto imperativo de elegir es una cosa que no podemos elegir. En segundo lugar, refiere al problema de la *autodeterminación* que, básicamente, resolvemos nosotros mismos a través de nuestras elecciones del tercer nivel. Pero, al hacer esto, no sólo determinamos nuestra acción sino a nosotros mismos; en el sentido real nos estamos «eligiendo a nosotros mis-

mos». Nos estamos configurando a nosotros mismos a través del ejercicio de nuestra libertad de autodeterminación. El tercer problema es *distinguir en nuestra actividad libre* el nivel propio, correspondiente a la autodeterminación.

El primer nivel de acción corresponde a aquella cuyo significado deriva de la consumación natural de una tendencia. En el segundo, actuamos en orden a consumir objetivos específicos y limitados que están separados y son distintos de la acción. En el tercer nivel, el de la *autodeterminación*, el significado de la acción deriva del beneficio anticipado; es la participación en el bien que uno espera alcanzar a través de la acción. Se habla de «participación» y no de «cumplimiento» de un bien, porque a este nivel, que es el propio de la *libertad*, no implica que algo ocurra al final de la actividad, como un resultado de ella, sino que tiene lugar en cada momento que estamos llevando a cabo la acción. La libertad como autodeterminación ocurre precisamente cuando ningún cálculo es posible. Cuando actuamos de esta forma, estamos verdaderamente *determinándonos a nosotros mismos en relación a los bienes fundamentales que corresponden a las capacidades del hombre como persona*.

¿Cómo funciona la libertad de autodeterminación? 1) Cuando no podemos calcular cuál es el comportamiento apropiado a nuestros propósitos. 2) Cuando el actuar frente a nuestros compromisos no es sólo cuestión de eficiencia. 3) Cuando no podemos forzar a otros ni a nosotros mismos a actuar de un forma determinada. 4) Con frecuencia, al hacer lo que debemos, podemos personalizar la operación, localizando y eligiendo en forma consciente el propósito por el cual estamos comprometidos. Esto es para determinar formas de obtener la mayor significación posible de aspectos de la vida humana que no pueden o no deberían modificarse. 5) Observaciones de la conducta externa de uno mismo no pueden establecer decisivamente si una persona está actuando o no con responsabilidad. 6) Es posible que un individuo cumpla con su responsabilidad sin que otro lo comparta con él. Generalmente uno se compromete no sólo sin otros, sino a pesar de los otros.

Al determinarnos a nosotros a través de nuestros compromisos, estamos configurando nuestras vidas: establecemos nuestra forma de referirnos a las cosas y determinamos el significado de las experiencias que habremos de tener. Así, creamos situaciones en sentido moral, porque conferimos a los acontecimientos de nuestras vidas y a los hechos del mundo el sentido único que tienen «para nosotros». Ésta es la contradicción del argumento de la ética de la situación, que sostiene que el significado de la situación «es algo dado», de lo que no tenemos control y que podemos sólo pasivamente aceptar. Entonces, ¿cómo ser personas completas? Esto sucede si nuestros compromisos descubren ciertos criterios, si se los reúne en un todo armonioso y si vivimos en armonía con este conjunto armonioso de compromisos. Así podemos llegar a ser personas completas, y en esto consiste nuestro cumplimiento como personas<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. G. GRISEZ, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988).

## D.2. Alasdair MACINTYRE, *Razón, libertad y virtud*.

La hipótesis que sirve de punto de partida a MacIntyre, es que el mundo actual del lenguaje moral se encuentra en un lamentable estado de desorden. Lo que poseemos serían fragmentos de un escenario conceptual, el cual carecería de los contextos de los que podría derivarse algún significado. Poseemos, incluso, simulacros de moralidad porque continuamos usando las expresiones típicas. Pero, nosotros hemos perdido —vagamente o enteramente— tanto la comprensión teórica y práctica como la moralidad.

Nuestra capacidad de usar el lenguaje moral, de ser guiados por el razonamiento moral, de definir nuestras interacciones con otros en términos morales, es tan central en la visión que tenemos de nosotros mismos que, precisamente, visualizar la posibilidad de nuestra radical incapacidad en estos aspectos, es lograr un cambio en nuestra idea de lo que somos y de realizar aquello que tenemos dificultades. Tal cambio en nuestro punto de vista exige reconocer que: 1) la filosofía analítica y fenomenológica no puede ayudarnos en aquella hipótesis de conflicto, porque han sido impotentes para detectar el desorden en el pensamiento moral y en la praxis; 2) como prerrequisito de entendimiento, se ha de entender su historia en las tres etapas características: el florecimiento de las ciencias naturales, su crisis casi catastrófica y su restauración, aunque en forma dañina y desordenada.

La propuesta de MacIntyre es la de *visualizar la vida humana como un todo, como una unidad, cuyo carácter distintivo lo provee la virtud con referencia a un determinado fin («télós») y sobre la base del concepto de tradición*. Este visión se encuentra contemporáneamente con dos obstáculos, uno *social*, que consiste en el modo cómo la modernidad ha fragmentado la vida humana en una variedad de segmentos, cada uno de los cuales con sus normas y modos de comportamiento. El otro obstáculo es *filosófico* y deriva especialmente de la corriente analítica, la teoría social y el existencialismo. Respecto a la primera, por su manera atomizada de pensar la acción humana y de analizar acciones complejas y transacciones en términos de sus componentes simples. Por su parte, la teoría social y el existencialismo, diluyen la unidad de la vida humana al hacer una aguda separación entre el individuo y los roles que cada uno desempeña, o entre los diferentes roles (o cuasi roles) que se ponen en lugar de la vida individual, de modo tal que la vida parece ser sólo una serie de episodios inconexos.

Se ha de rescatar la objetividad de la moralidad, de modo tal que pueda entenderse la noción de «bueno para X» en términos de alguna concepción de la «unidad de vida de X». Lo que es mejor o peor para X depende del carácter de esta narrativa inteligible que aporta «la vida de X con su unidad». Sorprendentemente, es la ausencia de tal concepción unificante de la vida humana la que subyace en las negativas modernas de asignar propiedades fácticas al juicio moral y particularmente a aquellos juicios que adscriben virtudes o vicios a los individuos. Y como toda filosofía moral tiene una dimensión social, es necesario comprender también la vida social con la tradición que requieren las virtudes; un tipo de comprensión muy di-

ferente del que domina en la cultura del individualismo burocrático. Por ello que la tradición de las virtudes es central solamente en los grupos sociales que se mantienen al margen de la cultura dominante del liberalismo o individualismo burocrático.

La fragmentariedad en el conocimiento y la acción morales contemporáneas registra esa ausencia de un consenso, sea sobre el lugar del concepto de virtud con relación a otros conceptos morales, sea sobre cuáles disposiciones han de ser incluidas dentro del catálogo de las virtudes, sea sobre el requerimiento que imponen cada una de las virtudes particulares. Subsisten actualmente, sin embargo, subculturas que incorporan alguna versión del esquema tradicional de las virtudes, pero, las condiciones del debate público, interpretando y mal interpretando esas posiciones en nombre del pluralismo, desprecian o impiden su participación social. Esta mala interpretación es el punto de arribo de una larga historia, que arranca en la Edad Media hasta el presente, a través de la cual se ha cambiado la lista de virtudes y el concepto de cada virtud particular, y el mismo concepto de virtud es totalmente otro. Los conceptos de *unidad narrativa* y de *praxis* (*comprensión y acción moral*) son los únicos que pueden proveer del sustento apropiado para un relato tradicional de las virtudes.

Sólo por el rescate de la virtud, entiende M., pueden construirse nuevas formas de comunidad dentro de las cuales la civilización, la vida intelectual y moral, puedan sostenerse a través de los nuevos ciclos de barbarie y oscuridad, que desde dentro nos seguirán gobernando por un buen tiempo más. La tradición de las virtudes es nuestra única esperanza. En verdad, añade MacIntyre,

«[...] es nuestra falta de conciencia de todo esto lo que constituye parte de nuestra situación. Estamos esperando no por un Godo, sino por otro —sin duda muy diferente— San Benito»<sup>6</sup>.

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires.  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

---

<sup>6</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue*, 2nd ed. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984).